

## شکل‌گیری گفتمانی شادی در ایران

سیده زهرا زوار موسوی<sup>۱</sup>، مریم قاضی‌نژاد<sup>۲</sup>، منصوره اعظم آزاده<sup>۳</sup>

(تاریخ دریافت ۹۸/۰۸/۱۸، تاریخ پذیرش ۹۸/۱۲/۱۰)

### چکیده

پژوهش حاضر با هدف ارائه تحلیلی از ظهور گفتمانی شادی، درصدد است تا به این مسئله در وضعیت ایران پاسخ دهد که چگونه شادی، در هیئت مسئله‌ای مذهبی، درون عقلانیت حکومتی قرار گرفت. بر این اساس، پیوند گفتمان فقهی با کردار حکمرانی اهمیت خواهد یافت؛ چراکه از آن پس، شادی به‌عنوان یک حقیقت تمام‌عیار حقوقی، مذهبی و سیاسی ظهور کرده است. در این راستا و بر مبنای الگوی فوکویی تبارشناسی، این پرسش مطرح می‌شود که چه نوع بسترهای تاریخی، ترسیم چشم‌اندازی فقهی را در اقتصاد گفتمانی شادی، ممکن کرد؟ روش انجام پژوهش حاضر، تحلیل گفتمان فوکویی است؛ لذا جعبه‌ابزار تحلیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد که برگرفته از رویکرد تاریخی فوکو در تحلیل گفتمان است. مطابق با یافته‌ها، می‌توان آغاز حکمرانی سیاسی مبتنی بر فقه را در عصر صفویه، نقطه عطف اصلی دانست که از آن پس، عقلانیت جدید شادی از طریق به‌کارگیری مجموعه‌ای از تکنیک‌ها، ممکن شد. تفکیک سازمانی، فراخوانی مجتهدان شیعی و اعطای مناصب قضایی - سیاسی به آن‌ها، اعطای سیورغال و واگذاری موقوفات، از تکنیک‌های مهم به کار رفته است. این سامانه، به داشتن مناسبات ابزاری هرچه بیشتر با گفتمان‌های مبتنی بر نفوذ، گرایش دارد.

**واژگان کلیدی:** تبارشناسی، شادی، حکمرانی، فقه، صفویه، اقتصاد گفتمان‌ها.

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی گرایش بررسی مسائل اجتماعی، دانشگاه الزهرا (س) (نویسنده مسئول)  
zavarmosavi@gmail.com

M.ghazinejad@alzahra.ac.ir

<sup>۲</sup> دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه الزهرا(س)

M.azadeh@alzahra.ac.ir

<sup>۳</sup> دانشیار گروه علوم اجتماعی، دانشگاه الزهرا(س)

### مقدمه و طرح مسئله

در سال‌های اخیر، مباحث حول مفهوم شادمانی به‌عنوان موضوعی محوری در حیات اجتماعی و جامعه ایران، از سوی بسیاری از دانشگاهیان، سیاست‌گذاران، حقوق‌دانان و فعالان رسانه‌ای و اجتماعی مطرح شده است. «شادی»<sup>۱</sup> و اشکال ابراز آن، به‌مثابه یک مسئله و گاه آسیب اجتماعی، مطرح شده و به موضوع بحث و مجادلات مختلف درون و بین گروه‌ها و بخش‌های مختلف اجتماعی و علمی-پژوهشی تبدیل شده است. در بسیاری از مطالعات، با نشان‌دادن رتبه (نسبی) پایین شادی در ایران، اهمیت توجه به آن یادآوری می‌شود (چلبی و موسوی، ۱۳۸۸؛ اینگلهارت، ۱۹۹۰)<sup>۲</sup>. درعین‌حال، برخی از اندیشمندان حوزه اجتماعی اظهار می‌کنند که جامعه ما در سال‌های اخیر با مناقشات مفهومی جدی در زمینه شادی روبه‌رو بوده است و حتی تعقیب شادی در ایران را مرکز مطالبات سیاسی و ملی در سال‌های پس از انقلاب و دوره مابعد جنگ با عراق معرفی می‌کنند (بیات، ۲۰۰۷: ۱۶۶).

در این خصوص باید گفت که وقوع انقلاب اسلامی ایران در واپسین سال‌های قرن بیستم، فقط به تغییرات سیاسی محدود نماند، بلکه فراتر از آن، سرنوشت ایران معاصر را در سطح معانی فرهنگی و دلالت‌های گفتمانی، به‌شدت متأثر ساخت. این رویداد که بر بنیان‌های عمیقاً دینی استوار بود، بالطبع و به‌طور کلی تمایل داشت عناصر پیرامون خود را برحسب اهداف انقلابی-اسلامی، قضاوت و جایگاه آن‌ها را به لحاظ تحقق اصول دینی و فقهی، تعیین کند. در این منظومه، شادی معطوف به امور معنوی و درونی و در شکل لذت پاک و مستی معنوی که در مدار «الهی» شکل گرفته باشد و سرگرمی که با «عبادت» سروکار داشته باشد، اصیل دانسته شد. درمقابل، اشکال دنیوی و مادی شادی که غفلت از خداوند را محتمل می‌کنند، اصالت‌زدایی شدند. تلاش برای تحقق این امید، همان نقطه‌ای بود که در برهه انقلاب، به‌عنوان مطالبه‌ای انقلابی، مکرراً به بیان درمی‌آمد و در دهه‌های بعد، مبنایی برای مجادلاتی در سطوح اجتماعی شد.

بر این‌گونه تلاش‌ها می‌توان شکل‌گیری مباحث گسترده‌ای را افزود که پیرامون نحوه واکنش به مصادیقی نظیر برخورد قضایی با مهمانی‌های مختلط همراه با رقص و پایکوبی و یا

<sup>۱</sup>. Happiness

<sup>۲</sup>. Inglehart

لغو ده‌ها کنسرت مجوزدار، رخ داد و پایه‌ای برای رویایی و کشاکش‌های لفظی، میان موافقان و مخالفان شد.<sup>۱</sup>

در این زمینه، بسیاری از برداشت‌های فقهی آیت‌الله خمینی به‌واسطه ایفای نقش در پیشوایی انقلاب، مبنایی برای بخش عظیمی از خواست‌های عمومی انقلابی و همچنین اساس دستورالعمل‌های قضایی شده بود. «زن، شراب و غنا» اصلی‌ترین محورهایی بودند که در دیدگاه آیت‌الله خمینی در ارتباط با مفهوم شادی، به کار گرفته شدند. سه حوزه اخیر، مهم‌ترین نقاطی است که به دلیل ارتباط با مفهوم «مفسده» به حکم درآمده و گزاره‌پذیر شدند (آیت‌الله خمینی، ۱۳۸۷: ۴۷؛ آیت‌الله خمینی، ۱۳۹۴، ج ۸: ۳۳۹).

به لحاظ تاریخی نیز، براساس جست‌وجوی به‌عمل‌آمده می‌توان گفت: از زمان ابتدای حکمرانی سیاسی بر فقه شیعی و در عصر صفویه بود که قوانین و دستورالعمل‌های فراوانی بر همین اساس وضع و عملی شدند. بخش بزرگی از این قوانین مانند فرمان منع شرابخواری (۱۰۲۹ق) و منع نوازندگی (۹۶۳ق)، برخی از اشکال «حرام» بروز شادی را هدف مقررات خاص قرار دادند. در این مقطع، طی فرمان‌هایی شراب ممنوع اعلام شد: «جارچی از سوی وی فریاد زد که جز آرامنه و گرجیان و اروپائیان و سایر رعایای غیرمسلمان، بقیه مردم بایستی دست از می‌گساری برداشته، لب از شراب بشویند. فرمان شاه با نهایت شدت اجرا شد و گروهی جان خود را با شراب معامله می‌کردند» (فلسفی، ۱۳۷۵: ۶۴۶). همچنین، شاه طهماسب طی فرمانی به حکام ولایات نوشت: «در غیر نقاره‌خانه‌های همایون که در ممالک محروسه است، دیگر در جایی سرنا و ساز ننوازند و اگر معلوم شود که احدی سازی ساخته، هرچند دف باشد مجرم است» (اسکات، ۱۳۸۹: ۱۳۴).

در نتیجه، در عهد صفوی بود که شادی به‌عنوان مسئله‌ای مرتبط با «منکرات» و «حرمت‌های» مذهبی ظهور کرد و درمورد شیوه مواجهه با شادی و مناسبات حکمرانی با آن، گسستی رخ داد. لذا، با توجه به وجود شکافی چندسده‌ای میان پذیرش اسلام به‌عنوان مذهب مختار تا وادارشدن بدان در سطح قضا و قانون در دوره صفوی، می‌توان گفت مواجهه این‌چنینی با شادی، به دین، به‌خودی‌خود مربوط نمی‌شود؛ چراکه به نظر می‌رسد اسلام نیز

<sup>۱</sup> طبق ماده ۲۰ «آیین‌نامه امکان عمومی» مصوب ۱۳۶۳، برگزاری هر نوع مجلس جشن و عروسی، میهمانی، شب‌نشینی و امثال آن یا اجرای هرگونه برنامه هنری و نمایشی در اماکن عمومی، مستلزم کسب اجازه مخصوص شهربانی یا کلانتری محل بود. اما به‌تدریج اختلافاتی در تفسیر ماده ۲۰ قانون بروز یافت و موجب شد که امکان بررسی و تصمیم‌گیری نهایی درباره برگزاری یا عدم برگزاری کنسرت‌های موسیقی، با یک دستگاه یا مقام خاص، مورد پرسش قرار گیرد.

همچون دیگر مذاهب واجد یک نظریه مشخص و الزاماً سلبی در مورد شادی نیست (بیات، ۲۰۰۷: ۱۶۰). روایت‌های مختلفی در این مکتب از جمله احادیث عدم یقین و تکثر دیدگاه‌ها در مورد موضوعاتی در صدر اسلام به چشم می‌خورد و بدین‌سان سنتی را برجای می‌گذارد که به قرائت‌های متعدد باز است (مسعود، ۲۰۰۳). با وجود این، آنچه مناقشات فقه‌محور، که بخش مهمی از عقلانیت شادی در ایران بعد از انقلاب است، بر ما روشن می‌کند، درک از شادی در قرائت‌های حساسیت‌برانگیزی است که یک روی مهم در سرگذشت گفتمانی آن در ایران را شکل داده است.

بنابر آنچه ذکر شد، هدف از این پژوهش ارائه تحلیلی گفتمانی از شادی است که چستی و فحوای آن را با تمرکز بر گذشته، قابل درک سازد.

در بررسی تبارشناسانه پیش رو، شرایط و فرایند شکل‌گیری گفتمانی فقهی درباره شادی، در نقطه ظهور تاریخی آن دارای اهمیت است که از آن پس، شادی به‌عنوان یک مسئله مهم مذهبی نگریسته شد و درون عقلانیت حکومتی قرار گرفت. لذا مسئله اصلی، چگونگی پیوند گفتمان فقهی با مجموعه‌ای از رویه‌های حکمرانی در نقطه‌ای از تاریخ ایران است که از آن به بعد، شادی به‌عنوان یک واقعیت تام حقوقی و مذهبی و سیاسی، در جامعه ایران به نظم و سامان درآمده و موضوعیت یافته است. لذا، تحلیل تبار و ویژگی‌های خاستگاه مسئله در اعماق تاریخ، دارای اهمیت است و فرایندهای انتقال به کانون‌های معاصر، در محدوده اهداف بررسی نمی‌گنجد و می‌تواند موضوع پژوهش‌های دیگری قرار گیرد.

در این راستا، این پژوهش به پرسش‌های زیر می‌پردازد:

اشکال فقهی درک و مواجهه با شادی که پس از انقلاب در ایران، در وهله اول به موضوع مطالبات مردمی و آماج حاکمیتی درآمد و در ادامه به مرکز کشاکش‌ها و مباحث گسترده‌ی جانبدارانه یا مقاومت‌جویانه مبدل شد، به‌طور تاریخی از کدام بسترها برخاسته است؟  
نتایج ظهور این سامانه، بر عملکردهای اقتصاد گفتمانی شادی در عهد صفوی چیست؟

#### پیشینه پژوهش

تحقیقات انجام‌گرفته با موضوع شادی در ایران را می‌توان در چند دسته جای داده و از نظر دیدگاه و روش، مورد ارزیابی و نقد قرار داد:

دسته اول شامل مطالعات پرشماری است که بر شناسایی عوامل مؤثر بر نشاط اجتماعی عمدتاً ذیل ویژگی‌های روان‌شناختی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی) یا معرفی پیامدهای شادی معطوف هستند. این پژوهش‌ها غالباً با بهره‌گیری از روش پیمایش و با نگاهی خنثی و

غیرتاریخی به بررسی موضوع پرداخته و جهت‌گیرانه‌بودن روش و ریشه‌داشتن دانش در جامعه را نادیده گرفته‌اند (فوکو،<sup>۱</sup> ۱۳۸۸: ۲۶). نمونه‌هایی از مطالعات مورد اشاره، بدین شرح است: چلبی و موسوی (۱۳۸۸) به تحلیل سطوح خرد و کلان موضوع شادی، می‌پردازند و ضمن لحاظ مدرنیته و پیامدهای آن، میانگین شادمانی را در سطحی پایین ارزیابی می‌کنند. بر طبق یافته‌ها، روابط اجتماعی توأم با اعتماد اثر تعیین‌کننده بر شادمانی دارد و در این میان خانواده به‌عنوان عمده‌ترین تأمین‌کننده شادمانی افراد محسوب می‌شود. هزارجریبی و آستین‌افشان (۱۳۹۳) به شادی به‌عنوان یکی از پارامترهای توسعه اجتماعی می‌نگرند و مجموعه‌ای از عوامل فردی و فرافردی مانند احساس محرومیت، ارضای نیازها، احساس مقبولیت نزد دیگران، احساس عدالت توزیعی، فضای عمومی جامعه و پایگاه اقتصادی و اجتماعی در تقویت و یا کاهش نشاط در افراد جامعه را در آن دخیل می‌دانند.

دسته دوم شامل پژوهش‌های محدودی است که پدیده شادمانی را به‌صورت ژرف مورد مطالعه قرار داده و ماهیت تجربه شادی را با استفاده از روش‌های کیفی، مدنظر قرار داده‌اند. این پژوهش‌ها، فاقد ویژگی آسیب‌شناسی یا انتقادی است. مطالعه هاشمی و همکاران (۱۳۹۳) از جمله این بررسی‌هاست که در آن چگونگی تجربه شادی در زندگی روزمره دانش‌آموزی با مفهوم کارناوالیزه‌شدن مدرسه توضیح داده شد.

دسته سوم تحقیقاتی را شامل می‌شود که در آن‌ها، پژوهشگران عمدتاً با روش‌های فراتحلیل یا اسنادی و با نگاهی آسیب‌شناسانه به تحلیل وضعیت شادی، که به زعم آن‌ها نامناسب بوده است، پرداخته‌اند. این دسته از تحلیل‌ها، گام‌هایی به سمت ارائه تحلیل‌های تاریخی برداشته‌اند، اما، در آنها، فقدان تحلیل‌هایی مشاهده می‌شود که قادر باشند این انبوه مولفه‌ها درباره شادی را در یک بستر منسجم تحلیلی قرار دهد و جایگاه تاریخی آنرا مشخص نماید. مثلاً محدثی و قربانی (۱۳۹۲) به دنبال کشف موانع بروز رفتار شادمانه به‌ویژه رفتارهای شاد جمعی در ایران پس از انقلاب به بررسی آرای برخی از مهم‌ترین صاحب‌نظران و کارشناسان حوزه دین و نیز فتاوی مراجع تقلید شیعه ایرانی در سه دهه اخیر درخصوص شادی، پرداخته‌اند تا نسبت شادی و تفکر دینی مسلط در ایران پس از انقلاب را ارزیابی کنند. یافته‌های تحقیق نشان داد محافظت‌گرایی دینی، گرایش مسلط در ایران پس از انقلاب بوده است که با نگاهی منفی به شادی و محرک‌های آن، موجب محدودشدن رفتارهای شادمانه در جامعه شده است.

<sup>۱</sup> Foucault

در مجموع، پژوهش حاضر در عین استعانت از مطالعات قبلی، به دلیل اهمیت‌شان در نمایاندن ماهیت دانش موجود حول مفهوم شادی و دلالت‌های گفتمانی تراکم صحبت از آن، قصد دارد بررسی علل یا پیامدهای غیرتاریخی را که به‌طور مکرر بدان پرداخته شده است، وانهد. به‌جای آن، به‌منظور درک محتوا و ظهور گفتمانی، نگاهی دوباره و تبارشناسانه - از نوع فوکویی - به تاریخ می‌اندازد و نسبت معنای شادی را با تاریخ و پیشامدهای آن، نه در یک روند خطی و تحولی، بلکه در یک فرایند گسسته، مشخص می‌کند.

### چارچوب مفهومی و روشی

در این اثر با بهره‌گیری از شیوه تبارشناسی فوکو به «نوشتن تاریخ شادی» با یک «زمان‌ستیزی ناب» می‌پردازیم که درحقیقت، متمایل به نگارش تاریخ اکنون است (فوکو، ۱۳۹۵: ۴۳). لذا به‌منظور توضیح پدیده شادی، به شکل تاریخی به عقب می‌رویم تا به گسست مولد<sup>۱</sup> و ظهور منطق متفاوت درباره شادی، برسیم. این «بازگشت به عقب» برای تحلیل نقطه‌ای است که نخستین تصور کنونی از پدیده، در آن دیده می‌شود (کچویان، ۱۳۸۸: ۱۸). با این اقدام، اولین صورت‌بندی پدیده شادی، شناسایی می‌شود. بدین منظور، به ارائه خاستگاه قواعد، پرکتیس‌ها و نهادهایی اقدام می‌کنیم که بر شادی اقتدار داشته‌اند. این شیوه تاریخ‌نگاری مستلزم رجوع به گذشته، با هدف فهم و ارزیابی وضعیت اکنون است (گاتینگ، ۲۰۰۵: ۵۰). توجه به این امر نیز مهم است که اقدام به تبارشناسی بدون دیرینه‌شناسی ناکامل است. بعد از نشان‌دادن محدوده احکام که قواعد آن در دیرینه‌شناسی تعیین می‌شود، تحلیل روابط قدرت - دانش در تبارشناسی ممکن خواهد بود (دریفوس و رابینو، ۱۳۸۷: ۲۰۴-۲۰۵). از نظر فوکو، آرشیو گزاره، به‌مثابه افق عامی است که توصیف صورت‌بندی‌های گفتمانی و تحلیل موجبیت‌ها و وضعیت‌ها و تشخیص حوزه گزاره‌ای، ریشه در آن دارند و ما با تکیه بر قانون واژگان، می‌توانیم بر بررسی‌هایی از این دست نام دیرینه‌شناسی نهیم. واژه‌هایی که دربرگیرنده هیچ‌گونه تلاش و دویدنی در جست‌وجوی آغازگاه‌ها نباشد، تحلیل را با هیچ‌گونه حفاری و کاوش ژئولوژیک در نمی‌آمیزد (فوکو، ۱۳۸۸: ۱۹۵). لذا همان‌گونه که فوکو (۱۳۹۴: ۳۹) رهنمون می‌کند، در تحلیل شادی، از طریق مراجعه به قوانین، فرمان‌ها، دستورالعمل‌ها، رویه‌ها و احکام، به دنبال گزاره‌هایی هستیم که نشان می‌دهند از یک زمان به بعد، شادی از «خرده‌لذت‌های شیطان‌بار»

<sup>۱</sup>. Creative Disruptions

<sup>۲</sup>. Gutting

نه تنها به «موضوع عدم تسامح»، بلکه به موضوع کنش قضایی، رویه‌های اداری و «پردازش دینی-فقهی» بدل شد.

بنابراین، با استفاده از این جعبه‌ابزار تحلیلی رجوع به آرشیو انجام می‌شود تا تاریخ از چشم دیرینه‌شناسی و تبارشناسی در هیئتی ارائه شود که یکی در میان می‌آیند و یکدیگر را پشتیبانی و تکمیل می‌کنند. پیاده‌سازی این نقشه-روش از دل دستگاه فکری فوکو، با طی چند مرحله انجام می‌گیرد:

نمایاندن نقطه عطف گفتمانی و موضوعی که از عهد صفویه برای تولید گفتمان‌هایی درمورد شادی فعال شدند (فوکو، ۱۳۹۴: ۳۸).

نشان دادن تکنیک‌های مبتنی بر فیزیک قدرت که از سده دهم به بعد، بی‌وقفه این محل‌ها و عرصه‌های بیش از پیش گسترده را اشغال و تقویت کردند، گویی که می‌خواستند سرتاسر پیکر اجتماعی را پوشش دهند (فوکو، ۱۳۹۵: ۱۷۳).

ارائه نتایج به‌کارگیری این تکنیک‌ها در برخاستن گفتمان، که به معنای «تولید حقیقت و بنابراین اعمال قدرت» است، با عنوان «اقتصاد گفتمان‌ها» درمورد شادی (فوکو، ۱۳۹۴: ۸۱). این «اقتصاد عمومی» مشخص‌کننده «عملکرد و علل وجودی نظام قدرت-دانش- لذت» (همان: ۱۸) درباره شادی از قرن دهم (ه.ق) است.

### استخراج رژیم حقیقت

استخراج رژیم حقیقت، به دست‌آوردن عقلانیت است؛ چراکه در همه کردارها و نهادها عقلانیتی در هم تنیده است که باید بیرون کشیده شود و صراحت یابد. عقلانیت، نظام قواعدی است که با معیارهایش، حوزه امور بامعنا و درست و نادرست را مشخص می‌کند. بر این اساس می‌توان گفت هر عقلانیت یک «رژیم حقیقت» است. دیرینه‌شناسی تلاشی است برای برملاکردن عقلانیت موجود (مشایخی، ۱۳۹۵: ۵۰). تاریخمندی بدان معناست که به تعبیر دلوز، عقلانیت مذکور نه به یکباره، بلکه در آستانه‌هایی به منصف ظهور رسیده است (دلوز، ۱۳۹۴: ۴۲). در اینجا، شادی به‌عنوان مسئله‌ای دیرینه‌شناسانه بدین‌گونه صورت‌بندی می‌شود که عقلانیت دینی فقه‌محور درباره شادی، در جریان «تحول صورت‌بندی‌های گفتمانی» (فوکو، ۱۳۸۹: ۲۰۴) چگونه در عصر صفوی شکل گرفته است؟

شیوه پاسخ، مستلزم بازگشتی تاریخی است که با قراردادن شادی در فرایند ظهور گفتمانی، عقلانیت آن را، در نقطه عطف «دوران صفوی» قابل درک می‌داند؛ یعنی همان کانونی که در آن شیوه‌های فکری رایج اما فاقد سازمان‌مندی درباره شادی، به شکل موضوعات و مسائل محل

توجه، مباحثه و اعمال نظر گسترده فقهی و اجتماعی-سیاسی درآمدند که گرایش به نضج و انسجام بیشتری از خود نشان دادند و در نهایت، در هیئت اشکال صوری و سامان قانونی و اداری تجلی یافتند.

بنابراین، نقطه آغاز تحلیل، گزاره‌هایی است که قضاوت‌های متداول درباره اشکال مختلف شادی را آشکار می‌سازد. با رجوع به تاریخ و نمایاندن «مظاهر حاد» شادی، نشان‌دادن این موضوع پیگیری می‌شود که پدیده موردنظر در چه موضعی شکل گرفته و اهمیت پیدا کرده است (کچویان، ۱۳۸۸: ۱۶). در اینجا، در واقع سعی بر این است که از طریق تحلیل گزاره‌هایی که بر درستی یا نادرستی حکم می‌رانند، رژیم حقیقت و نقطه بزنگاه گفتمانی را درباره مظاهر و ابزارهای مرتبط با حوزه شادی و شادمانی، نظیر موسیقی، آواز، غنا، رقص و... بیابیم؛ چراکه برطبق نظریات فوکویی، گفتمان از طرفی کردارها و رویه‌های اجبار را به‌مثابه مجموعه‌ای از پیوندهای قابل فهم درمی‌آورد و از طرف دیگر، براساس معیار درست و غلط، در مورد آن‌ها قانون‌گذاری می‌کند (فوکو، ۱۳۸۹: ۳۲). در اینجا، نیاز به تحلیل کنش‌های کلامی جدی وجود دارد تا به دانش یا به عبارت بهتر «رژیم حقیقتی» دست یابیم که کردارها بر مبنای آن به ارزیابی درمی‌آیند تا صدق و کذبشان تعیین شود. در این راستا، قواعد، دستورالعمل‌ها، فرمان‌ها و قوانین رایج در دوره مذکور، مورد مطالعه و تحلیل واقع شده‌اند.

تحلیل همچنین بر نقطه‌ای تمرکز می‌کند که اشکال گفت‌وگو و اظهارنظرهای گاه‌وبیگاه، موقعیتی و پراکنده درباره موضوع، در قالب دستورات، قوانین و فرامین عمومی به منصفه ظهور رسید. این همان بزنگاهی است که «استقرار روابط قدرت» با استفاده از ابزارهای مختلف که در بردارنده «توافق» یا «خشونت» است، محقق می‌شود و مجموعه‌ای از کنش‌ها و برهم‌کنش‌ها را برمی‌انگیزاند (فوکو، ۱۳۹۳: ۴۲۶). در ادامه این محورها تشریح می‌شود.

#### تحلیل عملکرد قدرت

فوکو، در رویکرد تبارشناسانه‌اش، مفهوم سامانه<sup>۱</sup> را معرفی می‌کند که هم ترکیبی از بعضی عنصرهای غیرهم‌جنس یعنی گفتمان‌ها، نهادها، قانون‌ها، اصول اخلاقی و به بیان دیگر چیزهای گفته‌شده و گفته‌نشده است و هم چگونگی ربط میان آن‌هاست که پژوهشگر می‌تواند بدان دست یابد. سامانه همچنین، دارای کارکرد برآوری به یک نیاز «فوری» در برهه مشخصی از تاریخ است (فوکو، ۱۹۸۰: ۱۹۵؛ حاجلی، ۱۳۹۴: ۷۴). در واقع، گفتمان، در نقطه تاریخی معین

<sup>۱</sup>. dispositive



و در پاسخ به یک نیاز بوجود آمده و شکل گرفته است (حاجلی، ۱۳۹۴: ۷۴). در اقدام روشی اخیر، برای ارائه تحلیلی از عملکرد واقعی قدرت، در معنای سوق دادن بدن‌ها به سمت امکان خاص (مشایخی، ۱۳۹۵: ۱۰۰)، باید آن را در سازوکارهای ایجابی و محل‌هایش که مواضع قدرت-دانش‌اند، معرفی کنیم (فوکو، ۱۳۹۳: ۱۷۹-۱۸۰). تفکیک سازمانی، فراخوانی مجتهدان شیعی و اعطای مناصب قضایی-سیاسی به آن‌ها، اعطای سیورغال و واگذاری موقوفات، مواضع مهم برای رصد قدرت در این پژوهش هستند که در آن‌ها «رده‌ای از کنش‌های استراتژیک جایگزین» نظیر دوگانگی ساختار قضایی شکل گرفتند و «الگوهای اقتدار نوینی» همچون صدر و شیخ‌الاسلام تمایز یافتند (گاتینگ، ۲۰۰۵: ۱۳۵). این سازوکارها، از طریق تکنیک‌های ویژه‌ای به نیازهای خود پاسخ می‌دهند. بنابراین، ذیل مؤلفه تکنیک، می‌توان به تحلیل ابزارهای اعمال قدرت پرداخت (فوکو، ۱۳۸۹: ۴۳۰-۴۳۱). در این راستا، با تحلیل کردارها، ابزارهایی که مکانیسم قدرت آن‌ها را به کار می‌گیرد، نشان داده شد. این تکنیک‌ها، قدرت مبتنی بر فقه را به زبان مردم جاری و در کانون‌های اجتماعی منتشر می‌کنند. تفکیک سازمان‌های قضایی، استخدام مجتهدان، واگذاری سیورغال و ایجاد موقوفات از تکنیک‌های عمده‌ای هستند که به ترتیب در مکانیزم‌های قضایی و دیوانی، ذیل سامانه فقهی استفاده شده‌اند.

### نمایش اقتصاد گفتمان‌ها

در نهایت، نتیجه فرایندهای مذکور تحت عنوان «اقتصاد گفتمان‌ها» نشان داده می‌شوند. تکنولوژی درونی گفتمان‌ها، ضرورت‌های عملکردشان، تاکتیک‌هایی که به کار می‌بندند، اثرهای قدرتی که مبنایشان است و این گفتمان‌ها ناقل آن‌ها هستند، در این اقتصاد نمایان می‌شود. همین اقتصاد و نه نظام بازنمایی‌هاست که ویژگی‌های بنیادین آن چیزی را معین می‌کند که این گفتمان‌ها باید بگویند (فوکو، ۱۳۹۴: ۸۱). لذا، ضمن جمع‌بندی عملکرد مکانیسم و تکنیک‌های مورد استفاده در هیئت تکنولوژی قدرت، به این سؤال روشی نیز پاسخ می‌دهیم که سامانه فقه‌اشادی، چگونه «تفوق استراتژیک» دارد و چه نسبت‌هایی با سایر مکانیسم‌های قدرت در ایران، می‌تواند برقرار کند؟

### نقطه عطف گفتمانی: حکمرانی سیاسی مبتنی بر فقه

تا پیش از سده دهم، حتی پس از ورود اسلام، تمایلات گسترده‌ای برای جای دادن شادی درون برنامه‌های مشخص دیده نمی‌شود. منابع اسلامی در زمینه شادی دارای سیالیت‌اند: در عین اینکه در مواردی، سرگرمی و شادی را تحت عناوین شهوت و طرب از امور «شیطانی»

تفسیر می‌کنند که به انحراف از ایمان منجر می‌شود (کلینی، ۱۳۸۲: ۸۷؛ البخاری، ۱۹۵۸؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۵: ۲۰۴) و عفت، حیا و زهد را محترم می‌دانند و دلبستگی به چیزهای مادی را تقبیح می‌کنند (کلینی، ۱۳۸۲: ۱۷۵)، در موارد متعدد به تأیید شادی و سرگرمی مبادرت می‌ورزند (همان: ۸۷-۴۸۵). بر همین اساس، اسلام برای ایران، هرچند حامل معانی عمیقاً مذهبی بود و حتی دستورالعمل‌هایی نسبت به برخی از وجوه شادی را در خود داشت، اما براساس آن، تمایلات سلبی یا منفی مشخص یا مهمی در مورد شادی به صورت مؤثر شکل نگرفت و تا سال‌های متوالی، رویه‌های مرسوم مرتبط با شادی در ایران با تغییرات اساسی و وسیع مواجه نشد (قمی، ۱۳۶۱: ۴۶؛ جاحظ، ۱۹۹۶: ۳۱۳-۳۲۴؛ رضی، ۱۳۸۳: ۲۲۳).

در طول حکومت صفویان بود که شادی به موضوع مباحث عمیق و گسترده در سطوح مختلف فقهی و اجتماعی مبدل شد (مجلسی، ۱۳۷۴: ۷۰۴؛ جعفریان، ۱۳۷۹). این وضعیت پیامد تمایل بسیار نیرومند برای تأسیس «حکمرانی سیاسی» بود که گرایش داشت نسبت همه چیز را، از امور عرفی گرفته تا اجتماعی، با فقه شیعی مشخص کند. در نتیجه این بازنگری‌ها، ماهیت و طبقه‌بندی‌های مشخصی در مورد موسیقی، رقص، آواز و شراب مشخص و انواع مواجهه با آن تعیین شد. بدین ترتیب، طی حکمرانی جدید، به تعیین مصادیق بسیاری از گونه‌های رفتاری شادمانه مبادرت شد که سابقاً محل بحث و مجادله نبودند. تا پیش از آن، مردم در نبود قوانین رسمی و در حاشیه دستورات عرفی‌شده اسلام، به گونه‌های شادی می‌نگریستند (بیهقی، ۱۳۹۰: ۴۰۵). در طول قرن دهم، تلاش مشخصی به منظور تبدیل احکام مذهبی به رویه‌های رسمی و قوانین، صورت گرفت و دایره نسبتاً گسترده‌ای از اموری که لازم بود هر فرد به‌عنوان شیعه از آن اجتناب کند، به شکل بی‌سابقه‌ای معین و موضوع قواعد و دستورات رسمی‌شده واقع شد. به اعتقاد بعضی محققان، مسئله اصلی در این تلاش‌های دنباله‌دار برای بازسازی دهی ابژه شادی، «اجرای فقه شیعه» بود. امر به معروف و نهی از منکر در کانون دریافتی از تشیع قرار گرفت که در این دوره به تاروپود حکمرانی راه یافته بود (طباطبایی‌فر، ۱۳۸۲: ۳۳۰؛ جعفریان، ۱۳۷۹: ۳۷۴). در همین راستا، پدیده‌ای که در این عصر به صورت گسترده ظهور کرد و بعدها ادامه یافت، صدور «فرامین عمومی» جهت اجرای «امر به معروف و نهی از منکر» بود (الله دتا، ۱۳۹۸: ۳۹۳؛ جعفریان، ۱۳۷۹: ۳۷۴). برای نمونه، شاه طهماسب در یکی از این فرامین ضمن تأکید بر ضرورت مقابله با به‌کاربرندگان آلات ساز و استعمال‌کنندگان شراب، درباره اجتناب از «مناهی» به یکی از حاکمان هشدار می‌دهد. متن فرمان بدین شرح است:

«چون به فرّ دولت قاهره، در تمامی ممالک محروسه، ابواب فجور و مناهی و فسق و ملامهی مسدود است، در آن باب نیز کما ینبغی غایت تدّین به جا آورده و اگر عیادا باللّه منها، در آن مملکت، کس مرتکب امور منهییه غیر مشروعه شود، او را به نوعی سزا و جزا دهد که موجب عبرت و تنبّه دیگران گردد» (برن، ۱۳۵۷: ۱۰۶).

### تکنولوژی تکثیر قدرت

«حکمرانی مبتنی بر فقه شیعه» مطالبه‌ای برای تعیین نسبت دین با همه ابعاد زندگی بود و به‌ویژه درصدد بود تا مناسبات آن را با وضعیت‌های شادمانه نیز مشخص کند. اقدام اخیر از طریق شیوه‌هایی محقق شد که مجموعه‌ای از «کنش‌ها» و «الگوهای اقتدار نوین» را در راستای دستیابی به معانی تازه، از طریق تکثیر قدرت در نهادهای اساسی و در هیئت یک تکنولوژی قدرت، ممکن کردند. در این فرایند، چهار تکنیک عمده مورد بهره‌برداری قرار گرفت:

۱. تفکیک سازمان‌های قضایی؛ ۲. فراخوانی مجتهدان شیعی و اعطای مناصب قضایی-سیاسی؛
۳. اعطای سیورغال؛ ۴. واگذاری موقوفات.

#### ۱. تفکیک سازمان‌های قضایی

در تکنیک نخست که برای اولین بار در شکل وسیع و همراه با تفاوت‌گذاری تشکیلات دیوانی مرتبط، در عهد صفویه به وقوع پیوست (حسینی و رضوانی مفرد، ۱۳۸۷: ۱۵۸؛ آخوندی، ۱۳۷۴: ۹۳؛ زرنگ، ۱۳۸۲: ۹۵)، سازمان‌های قضایی در ایران به دو بعد عرفی و شرعی تفکیک شد. بخش عرفی، مختص حکام دنیوی و شاهان بود و شرع در حوزه قدرت علمای دینی تلقی می‌شد. صدر، ملاباشی، شیخ‌الاسلام و قاضی لشکر از مقامات روحانی متصدی محاکم قضایی شرعی در دوره صفوی بودند (شاردن، ۱۳۷۴: ۱۳۳۵-۱۳۳۶؛ سیوری، ۱۳۸۹: ۲۳۳؛ ترکمان، ۱۳۵۰: ۱-۱۵). برخورد و مواجهه قضایی با حوزه‌هایی نظیر آواز، خوانندگی، رقص و شراب به حوزه شرع و علمای دینی واگذار شد.

نظام کیفری و قضایی با ایجاد «محاکم قضایی شرع»، ویژگی ساختاری متمایزی را تجربه کرد. مسئله اساسی در این دووجهی قضایی، افزایش نقش ارجاع به فقه امامی در احکام و قضاوت‌ها بود. بنابراین، مذهب تشیع نه تنها به‌عنوان مذهب، بلکه به‌عنوان نظام حقوقی رسمی کشور نیز به کار بسته شد.

این تقسیم‌بندی، ذیل نگرشی کلی، در حال شکل‌گیری بود که تمایل هرچه بیشتری برای تحدید دایره عرف داشت. درواقع، کار عرف را «اصلاح جمعیت نفوس جزئییه و نظام اسباب

معیشت» مردم می‌دانست؛ اما کار شرع در محدوده‌ای وسیع‌تر تلقی می‌شد که دنیا و آخرت را یکجا و در کل، در بر داشت: «و شرع اصلاح جمعیت کل و نظام مجموع دنیا و آخرت با هم، با بقای صلاح هریک در هریک» (فیض کاشانی، ۱۳۲۰: ۶۲؛ جعفریان، ۱۳۸۹: ۱۸۶).

بدین ترتیب، هرچند تلقی از حاکم (حاکم شرع و حاکم عرف) نیز دوگانه شد، از آنجاکه چارچوب حوزه نفوذ سلطنت در زندگی انسان محدود و ملاحظه‌امور در یک نگرش جزئی دنیوی دانسته می‌شد، باید با نگرش کلی شرع تکمیل می‌گردید تا بر طبق تشخیص او از مصالح و مفاسد، دست به عمل بزند. «فعال سلطنت ناتمام است و به شرع تمام تواند شد و طبعاً حاکم شرع، باید بر سلطان مسلط باشد» (فیض کاشانی، ۱۳۲۰: ۶۵؛ جعفریان، ۱۳۸۹: ۱۸۶).

بنابراین، کارکرد اصلی تکنیک دوگانه‌نمودن نظام قضایی که در این روند، نقش و اهمیت شرع روند فزاینده نیز داشت، استنباط احکام قانونی از دل احکام فقهی و حرکت به سمت تسلط رسمی-قضایی معانی فقهی تشیع است. عبارت بهتر برای توصیف این رویه، غلبه هرچه بیشتر معانی فقهی در زندگی اجتماعی است که طی آن اشکال شادی نیز تحت این قواعد سازمان یافت؛ یعنی فراتر از قضاوت‌های اجتماعی، از طریق محاکم قضایی، حوزه مجرمانه برای آن تعریف شد.

## ۲. استخدام مجتهدان شیعه عرب

تکنیک دوم، دعوت و به‌کارگیری فقها و مجتهدان در راستای استقرار این سازمان جدید قضایی، یعنی پدیدآوردن برخی سازمان‌های نیمه‌قضایی و نیز شرعی کردن محاکم قضایی بود. متون و اسناد عهد صفوی نشان می‌دهد شاهان صفوی، پس از تشکیل حکومت و پذیرش تشیع دوازده‌امامی به‌عنوان دین رسمی، «تعداد بی‌شماری» از فقهای عرب شیعه را از نواحی بحرین و خصوصاً جبل‌العامل برای کمک به تحکیم دینی جدید به ایران دعوت کردند که این مسئله گسترش تشیع در ایران را تسهیل کرد (جی استوارت، ۱۳۸۱: ۸۲). این مهاجرت‌ها مخصوصاً به‌صورت گسترده و چشمگیر از سوی علمای شیعی جبل‌العالم (منطقه‌ای که اکنون در جنوب لبنان قرار دارد) به ایران، به وقوع پیوست (جی استوارت، ۱۳۸۱؛ جعفریان، ۱۳۷۹). ادامه این روند در عصر صفویان، مرکزیت شیعه را به لحاظ علمی و جمعیتی تغییر داد. «این مرکزیت در دوره صفوی برای دو قرن و نیم به ایران منتقل شد و پس از آن به گونه محدود به نجف بازگشت» (جعفریان، ۱۳۷۹: ۸۱۴). تاجایی که از ۱۴۳ فقیه آن دوره ۹۸ تن از مهاجران عاملی بودند (مهاجر، ۱۹۸۹). در این راستا، از چهار مرحله مهاجرت علمای عرب از عراق به ایران نام برده شده است (جعفریان، ۱۳۷۹؛ جی استوارت، ۱۳۸۱). مهم‌ترین محرک فقهی عاملی برای

ترک موطن خود، جست‌وجوی فرصت‌هایی در ایران برای رهایی از فشار عثمانی بر مراکز آموزشی شیعه در جبل‌العالم و وعده‌های صفویان در حمایت از آن‌ها و اعطای موقعیت‌های درخور به آنان در ایران بود. بدین ترتیب، جریان جدیدی از مهاجرت علما و مرکزیت‌سازی دینی رخ داد که به‌عنوان یکی از تکنیک‌های قدرت در تحلیل گفتمان شادی، اهمیت دارد. زمانی که فقهای عرب به ایران آمدند، عموماً در انجام اموری همچون مسئله‌گویی، امامت نماز، تدریس حدیث و فقه به خدمت گرفته شدند (جی استوارت، ۱۳۸۱: ۸۳). در این راستا، در کنار تربیت علمای مذهبی همسو، نسخه‌های بسیاری از تألیفات شیعی ایجاد و منتشر گردید یا از عراق به ایران منتقل شد (افندی، ج ۳؛ جعفریان، ۱۳۷۹: ۸۱۵). این فرایند، ترویج مذهب تشیع با قرائت مدنظر این علما را تسهیل می‌کرد که اغلب تمایل داشتند موسیقی، ساز، غنا، شراب، رقص و آواز را در حیات مسلمانان، تحت قواعد مذهبی، قرائت قضایی کنند. همچنین، مجتهدان شیعی گروه اصلی بودند که از دل احکام فقهی، احکام قضایی را استخراج و برخوردهای قضایی را تعیین می‌کردند. لذا با استقرار حکومت صفوی، فقه شیعی به یکی از محورهای اصلی سازمان قضایی تبدیل و فقها بخش مهمی از مناصب قضایی را بر عهده گرفتند. مخصوصاً مقام مهم صدر که مسئولیت رسیدگی به مناهای حوزه‌های موسیقی و غنا را نیز برعهده داشت، بیشتر از سوی این فقهای مهاجر اشغال شد. اقدام اخیر، تحولی اساسی در سازمان قضایی ایران و خلق سوژه جدید از مفهوم شادی به حساب می‌آید.

### ۳. اعطای سیورغال

به اعتقاد متفکران و مورخان، در دوره صفویه سیورغال، فراتر از یک سیستم مالکیت زمین، دارای دلالت‌های اجتماعی حائز اهمیتی در عملکرد قدرت فقهی بوده است. «سیورغال» شیوه اصلی برای تملک زمین در عصر صفوی و به‌معنی بخشش برخی از املاک خاصه متعلق به دولت، به افراد یا خانواده‌های روحانیون شیعه و سادات بود. عموماً ملک مذکور، در این خانواده برای چندین سال و حتی چندین نسل، باقی بود (باستانی‌پاریزی، ۱۳۹۲: ۱۵۴؛ امانی و دهنوی، ۱۳۹۶: ۸۹). این نظام مالکیت، تکنیکی در جهت «هبه»ی نه‌تنها بخشی از حقوق مالکانه، بلکه گرایش بسیار قوی برای رشد و توسعه مذهب شیعی از طریق اعطای بیشترین امکانات ممکن به گروه‌های مذهبی بود.

مردم شاه را مالک تمامی اراضی می‌دانستند و پادشاه نیز به اتکای این عقیده عموم، به میل خود و در شکلی که مطلوبش بود، درمورد این زمین‌ها و املاک رفتار و تصمیم‌گیری می‌کرد (مینورسکی، ۱۳۳۴: ۲۵۴؛ شاردن، ۱۳۴۵، ج ۸: ۲۶۷؛ فلسفی، ۱۳۴۷، ج ۳: ۲۷۰). در نتیجه،

مالکیت واقعی اراضی متعلق به شاه بود و طبق صلاح‌دید وی که به رویه‌های دیوانی مبدل می‌شد، مردم می‌توانستند از اراضی در اشکال متفاوت بهره‌برداری کنند: «کلیه اراضی ایران متعلق به شاه است و او هرگاه اراده کند می‌تواند آن را به صورت خالصه درآورد و املاکی که در دست مردم است، ۹۹ ساله به آن‌ها تعلق دارد» (شاردن، ۱۳۴۵، ج ۸: ۲۶۷).

پیش‌تر، در مقاطع تاریخی محدودی، اصطلاح سیورغال مطرح بود و زمین‌هایی به‌عنوان سیورغال به افراد داده می‌شد (مینورسکی، ۱۹۵۵: ۴۴۴-۴۶۲). اما در این دوره، جهت‌گیری چشمگیر و بی‌سابقه‌ای در هدایت خواست شاهانه، به سمت اعطای اراضی به گروه‌های مذهبی در قالب سیورغال شکل گرفت. دریافت‌کنندگان سیورغال عموماً طبقات مذهبی، موقوفات و حکام بودند و موارد زیادی از اهدای سیورغال به روحانیون و سادات در دوره صفویه دیده می‌شود، تا جایی که از اختصاصات این دوران، مخصوصاً در زمان شاه عباس، این مورد عنوان شد که «سیورغالات بسیار به سادات داده می‌شد» (ترکمان، ۱۳۵۰؛ فلور، ۱۹۹۸: ۵۹).

به دلیل پذیرش کامل این رویه در دوره صفوی، شیوه‌های دیوانی این امر نیز مشخص و تعریف شد. فرمان‌هایی که درباره سیورغال صادر می‌شد، در دفاتر مخصوص که به آن «دفاتر خلود» می‌گفتند، ثبت می‌شد (دبیرسیاقی، ۱۳۶۸: ۶-۱۵؛ قائم‌مقامی، ۱۳۵۰: ۲۹۰). برای ثبت سیورغال‌ها نیز روش دقیقی وجود داشت: پس از آنکه تیول‌نامه‌ها و اسناد سیورغال‌ها و اقطاع تملیکی به ثبت می‌رسید، وارد فرایند دیوانی و ممه‌ور به مه‌ردار سلطنتی می‌شد (میرزافیعا، ۱۳۵۷: ۷۵-۷۶).

به نظر می‌رسد کارکرد ابزاری اعطای سیورغال، بیشتر «هدا» یا «بخشش» بود تا «ستاندن». حتی در بسیاری از موارد، افراد از پرداخت وجوهی معاف می‌شدند که به صورت متداول و در شکل مالیات، در قبال بهره‌برداری از اراضی شاهی، موظف به پرداخت آن بودند. همان‌گونه که لمبتون به آن اشاره می‌کند، «گاهی این زمین‌ها از محل زمین‌های بایر یا زمین‌های خالصه داده می‌شد و دادن آن، متضمن معافیت‌های مالیاتی بود (لمبتون، ۱۳۶۲: ۱۱۶). در مواردی نیز که اخذ مالیات لازم و معافیتی برای آن در نظر گرفته نشده بود، علی‌رغم دقت و ظرافت‌هایی که برای نحوه اعطای این سیورغالات وجود داشت، عمل تشخیص و تعیین

<sup>1</sup>. Minosky

<sup>2</sup>. Floor

مالیات تا آخرین روز و تاریخ مالیات‌گیری، با وجود سیورغالات متعدد، چندان رضایت‌بخش نبوده است (لمبتون،<sup>۱</sup> ۱۹۹۷: ۷۳۳).

#### ۴. ایجاد موقوفات

در زمان صفویان، وقف رشد قابل توجهی پیدا کرد و دامنه گسترده‌ای یافت (رحیمی‌فر و عبدالقهار، ۱۳۹۲: ۴۱-۷۰؛ صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۳۱۸-۳۲۴؛ حسن‌آبادی، ۱۳۷۷: ۴۰). اداره موقوفات به‌گونه‌ای بود که از طریق هدایت منافع اقتصادی مردم که در قالب وقف ارائه می‌شدند، در خدمت رشد اهداف، آیین‌ها و مظاهر مذهبی شیعی قرار گرفت. در این دوره، موقوفه به یک شیوه متداول به‌منظور تأمین مالی برای اشاعه مذهب شیعه بدل شد.

به واسطه ایجاد موقوفه‌های مذهبی، آستانه‌های مقدس شیعه در ایران ترویج شدند و توسعه یافتند. علاوه بر آن، با افزایش موقوفات، تأمین معاش اعضای ساختار دینی و سادات، محقق گشت (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۳۲۰-۳۲۴). جنبه‌های دیگر این تکنیک، جلوه‌دادن چهره شاه به‌عنوان پادشاهی مؤمن، واقف و بانی امور خیر بود. فرایند مشروعیت‌بخشی به سلطان صفوی، از طریق واگذاری نظارت بر درآمد اموال یا راه‌هایی نظیر اعطای حق متولی‌گری اوقاف با هدف جلب اعتماد و علاقه مردم شیعه و سادات بیرون از مرزهای ایران و در مکه و مدینه و عتبات، انجام می‌شد. شاه‌عباس با وقف بخشی از موقوفات خود برای کسانی که در راه اعتقادات شیعه جهاد می‌کردند، هدف سیاسی دیگر خود را پیگیری می‌کرد. مک‌چیسنی سیاست شاه‌عباس را در ایجاد موقوفات شامل دو جنبه دانسته است: توسعه و ققیات مذهبی شیعه دوازده‌امامی و مشروعیت سیاسی صفویه (مک‌چیسنی، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

از طریق اقدام به وقف، نه تنها مساجد بسیاری در شهرها و روستاهای کشور ساخته شد، بلکه مساجد پیشین نیز باسازی شدند و از طریق اضافه‌کردن نشانگان شیعی و عمدتاً با نصب سنگ‌نبشته‌ای که نشان‌دهنده نام واقف و با ستودن «شاه شیعه» زمان بود، به کارکرد خود ادامه دادند. حتی در مواردی که وقف با هدف ایجاد مدارس انجام می‌شد، واقفان تمایل داشتند تا حداقل برای قسمت‌هایی از مدرسه «صیغه مسجد» بخوانند و یا در کنار مدرسه بناهایی نظیر مسجد، سقاخانه، آب‌انبار یا غسل‌خانه احداث کنند تا مورد استفاده طلبه‌ها یا سایر مردم قرار بگیرد (احمدی، ۱۳۹۱: ۵۰). این نکته‌ای است که در وقف مدرسه شیعی به‌روشنی مشخص است:

«بر کافه مسلمین از شیعیان اثنی‌عشری که ادای صلوٰه فریضه و مستحبه کنند» (وقفنامه شماره ۱۱۶، بایگانی اداره کل اوقاف اصفهان).

<sup>۱</sup> Lambton

همچنین، مرقد‌های ائمه شیعه و امامزادگانی که در ایران قرار گرفته بودند، مخصوصاً مرقد امام رضا(ع) از دیگر اهداف اصلی موقوفات بودند (وقفنامه‌های شماره ۲۲ و ۳۱ و ۳۳ و ۳۸ و ۱ و ۱۲ و ۸ و ۱۶ و ۲۶ آستان قدس).

جنبه‌های موفقیت افزایش موقوفات به‌عنوان ابزاری کارآمد در توسعه تشیع و برگزاری مراسم مذهبی قابل مذاقه است. در این زمان، شاهان صفوی، به‌ویژه شاه‌عباس اول، اموال، رقبات و املاک خالصه بسیاری را وقف کردند. به تبعیت از آن‌ها، بسیاری از حاکمان محلی و سایر درباریان و افراد بانفوذ نیز وقفیات فراوانی را در سرتاسر مملکت وقف کردند (رحیمی‌فر و عبدالقهار، ۱۳۹۲: ۴۱-۷۰). در یکی دیگر از وقفنامه‌های مربوط به سال ۱۱۲۹ (ق.ه)، نه عشر از درآمد حاصل از موقوفات برای برگزاری مراسم عزاداری ائمه شیعه اختصاص یافت:

«در ایام و لیالی عشر اول محرم و روز و شب اربعین و بیست‌وهشتم ماه صفر روز و شب بیست‌ویکم ماه رمضان صرف تعزیه سیدالانبیا و سیدالاصبا و سیدالنسا و سیدالشهدا رابع و خامس آل عبا و سایر شهدای کربلای معلی هریک در وقت مناسب نمایند» (وقفنامه شماره ۳۷۸).

هرچند موارد وقف متعدد بود و علاوه بر آنچه به‌طور مستقیم برای تحقق انگیزه‌های مذهبی اختصاص می‌یافت، احداث بناهایی مانند آب‌انبار، حمام، کاروان‌سرا، پل، قنات، شفاخانه، دارالمجانین و رسیدگی به اموراتی همچون اطعام فقرا و یتیمان و وضعیت بیماران و بیوگان را نیز که عموماً ماهیت عامل‌المنفعه داشتند شامل می‌شد، اما حتی در این موارد نیز تفاوتی اساسی در اهداف رخ داده بود: تقریباً همه موقوفات و به‌طور کلی امر وقف به شکلی با معانی مذهبی آمیخته شده و رنگ و روی دینی یافته بودند.

با گسترش بی‌سابقه املاک و دارایی‌های ناشی از وقف، لزوم بهره‌برداری از یک نظام دیوانی برای اداره موقوفات نمایان می‌شد. «دیوان وقف» (اوقاف)، زیر نظر «صدر» که یکی از پنج منصب عمده در آغاز دوره صفوی بود، اداره می‌شد (احمدی، ۱۳۹۱: ۴۵). مقامات صدر به‌تنهایی قادر نبودند به امور اوقاف رسیدگی کنند؛ از این‌رو، توسط مستوفیان، عمال و مباشران خود بر موقوفات کشور نظارت داشتند. این افراد شامل «مبشران اوقاف تفویض»، «متولیان»، «وزرای اوقاف»، «نظار»، «مستوفیان» و «سایر عمله سرکار موقوفات» بودند (میرزا سمیعا، ۱۳۶۸: ۲). همچنین، لزوم جداسازی مسئولیت‌های جایگاه صدارت به «صدر خاصه» و «صدر عامه»، احتمالاً هم‌زمان با دوره شاه‌عباس و سایر پادشاهان صفوی و به دلیل گسترده‌شدن سنت وقف در این خانواده و خلق موقوفات بزرگ سلطنتی، ضرورت یافته بود (احمدی، ۱۳۹۱: ۴۵). در کتاب دستورالملوک در این‌باره آمده است:



«در شغل صدارت خاصه و عامه منظور از تفویض این دو منصب عظمی رتق و فتق کل موقوفات محال متعلقه به هریک از نصب و تعیین حکام شرع و مباشرین موقوفات و تفویض و ریش سفیدی جمیع سادات و علما و مدرسان و قاضیان و شیخ الاسلامان و نایب‌الصداره و متولیان جزو و ناظران موقوفات و پیش‌نمازان و خطبا و مؤذنان و حفاظ و معرفانست و غسلان و حفاران نیز بخصوصهما از قرار صدیق و تجویز غسلباشی و عزل ایشان و دادن وظیفه از موقوفات بعد از عرض به موجب امثله و اخطبه ایشان بوده» (صفت گل و مارچینکوفسکی، ۱۳۸۵: ۱۰۸).

بنابراین، اداره موقوفات ابزاری بود که با جذب و هدایت جریان‌های مالی، به تقویت بنیان‌های مذهب شیعه یاری می‌رساند. جریان مذهبی که تحت مدیریت نهاد صدر به اداره موقوفات می‌پرداخت، عواید حاصله را صرف اموری می‌کرد که در چارچوب تلقی مذهب، مجاز تلقی می‌شد و در نتیجه سایر مصادیق از جمله غنا و مظاهر صوفیانه از بهره‌برداری و رشد حاصل از آن به دور می‌ماند. علامه مجلسی درباره حکم مربوط به بهره‌برداری از موقوفات برای اموری نظیر غنا و رقص عنوان داشت:

«هرگاه مصرف وقف را امر نامشروعی قرار دهند، مثل آنکه ملکی را وقف کرده باشند که حاصل آن را صرف غنا و چرخ‌زدن که از بدعت‌های بعضی صوفیان است نمایند، چه حکم دارد؟ جواب مشهور آن است که آن وقف باطل است» (مجلسی، ۱۳۷۴: ۲۸۷).

### اقتصاد گفتمان‌های فقهی

در ادامه، روابط میان ابزارهایی که ذکر شد همچنین مهم‌ترین اهداف، کارکردها و مناسبات آن‌ها با عناصر گفتمانی دیگر در قالب مفهوم «اقتصاد گفتمان‌های» فقهی، تحلیل می‌شوند.

### عملکرد عمده: ممانعت

به اعتقاد برخی محققان تاریخی، در طول حاکمیت صفویان، با وضع فرامینی که دارای استناداتی بر فقه شیعی بود، بعضی ابعاد فعالیت‌های شادانه، موضوع ممانعت‌های قانونی شد (فریر، ۱۳۸۴: ۲۳۴؛ شاردن، ۱۳۹۴، ج ۲: ۸۴۵؛ الله‌داتا، ۱۳۹۸: ۳۹۳). در این فرایند، عاملان، مبدل به سوژه قضایی شدند. ایده اصلی در این احکام، تحقق ایده «شاه شیعه» بود که بساط زهد و ایمان را می‌پراکند. برای نمونه، در فرمانی که در مسجد میرعماد کاشان نصب شد، برخی امور ممنوع شد:

«حکم مطاع واجب الاتباع صادر گشته که از ممالک محروسه شراب‌خانه و بنگ‌خانه و معجون‌خانه و بوزه‌خانه [محل عرضه شراب برنج] و قوآل‌خانه [محل خوانندگی و

نوازندگی] و بیت‌اللطف [فاحشه‌خانه] و قمارخانه و کبوتربازی نباشد... نگذارند که  
مین‌بعد کسی مرتکب این مناهی شود و سایر نامشروعات را مثل ریش‌تراشیدن و  
طنبورزدن و دیگر آلات لهو، رفع نمایند و هرکس مرتکب این امور شود، زجر و  
سیاست بلیغ نموده، آنچه مقتضی شرع شریف باشد، مرتب دارند» (نوایی، ۱۳۷۰:  
۵۱۳-۵۱۴؛ جعفریان، ۱۳۷۹: ۳۷۴).

به‌موجب این سازوکار سلبی، برخی وضعیت‌ها از دامنه مفروض شادی، خارج و خاطیان با  
توجه به مبادرت به اقدام عصیانگر خود، مستحق مجازات دانسته شدند. درباره این وضعیت در  
زمان شاه طهماسب، این‌گونه آورده شده است:

«امر به معروف و نهی از منکر به‌واسطه زهد و صلاح و تقوای آن پادشاه عالی‌جاه  
به‌مثابه‌ای بود که هیچ‌کس مرتکب نامشروعات نمی‌توانست شد. ابواب اعمال شنیعه  
و افعال قبیحه بالکلیه مسدود بود و غبار منهیات و نامشروعات بالکلیه از ممالک  
محروسه پاک و مصفی ساخته بود. در باب ساز آن‌چنان قدغن بود که هرکس که  
ساز می‌نواخت، دست او را قطع می‌کردند و پیر و جوان از ارتکاب به دیگر  
نامشروعات تائب بودند» (قمی، ۱۳۹۵: ۵۹۸-۵۹۹).

مجموعه این فرامین براساس یک گزاره قرار دارند که تا پیش از این تعالیم اسلامی راجع بدان  
با قطعیت حکم نرانده و به آن به‌عنوان یک «مسئله» دینی دارای اهمیت، نپرداخته بود: موسیقی،  
ساز، آواز، شراب از منهیات مذهبی و از مصادیق منکرات و گناه محسوب می‌شوند و لازم است از  
آن‌ها خودداری شود تا از فساد جلوگیری گردد؛ در نتیجه، با سامانه ممانعت مواجه‌ایم. کارکرد  
قدرت در اینجا ممنوعیت و اخذ است. این سامانه گفتمانی، برای رسیدن به هدفش باید آنچه  
محکوم می‌کند هرچه بیشتر کاهش دهد و در نقاطی که این اعمال مبتنی بر لذات حرام،  
به‌صورت آشکارا ظهور می‌یافتند، تکنیک‌های قانونی سر بر آوردند و بسترهایی برای «توبه»  
گشوده شد (روملو، ۱۳۴۷: ۲۴۶؛ اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷، ج ۲: ۹۶۴؛ نوایی، ۱۳۷۰: ۱۱۰۵-  
۱۱۰۳۸). «صدر» جهان طبسی، ضمن شرح توبه اول شاه‌تهماسب به شکستن سازها به‌عنوان ابزار  
عیش و طرب، آلات مناهی و ملامی اشاره می‌کند و می‌افزاید: «ادوات موسیقی در این دوره برای  
نخستین‌بار رسماً به‌عنوان آلت جرم شناخته می‌شوند» (سلطان‌دوست، ۱۳۹۵: ۴۴). «در متون  
فقهی غالباً منظور از کسر آلات لهو، همان شکستن سازها بوده است» (اسکات، ۱۳۸۹: ۳۶). به  
حسب حقی که ناشی از حکمت‌ها و مصلحت‌های الهی دانسته می‌شد، شکستن ساز (اسکات،  
۱۳۸۹: ۶۰؛ ترکمان، ۱۳۹۰: ۲۹۳-۲۹۵)، شکستن خم‌های شراب (کروسینسکی، ۱۳۶۳) و

مجازات سازندگان و گویندگان (ترکمان، ۲۹۳-۲۹۵)، به مثابه تکنیک‌هایی به کار بسته شدند که مهم‌ترین کارکردشان «رستگاری» بود که با اجتناب از مناهی، نیل بدان میسر بود.

### تاکتیک عمده: نفوذ

قدرت گفتمانی جدید، صرفاً از طریق وضع مقررات و فرمان‌هایی که عمدتاً بر مبنای ممنوعیت استوار بودند، عمل نکرد؛ چراکه عملکرد مبتنی بر مجازات و حذف رفتارهای ناهمسو، ناکامل، زمان‌بر و پرهزینه است. در نتیجه، سازوکارهای ترویجی نیز که مبتنی بر درونی‌سازی هشدارها و ایجاد هراس از عقوبت ارتکاب به گناه بودند، به کار رفتند. هشدار درباره اینکه نوازندگان و... گناهکارند و هراس از اینکه اگر از این مجالس خودداری نکنند، خاطی‌اند.

ممنوعیت‌های قدیمی، محکومیت‌ها و کنترل‌هایی که بر رقصنده‌ها، نوازندگان، خوانندگان و حتی متصوفه آغاز شد، از ابزار قانون و تعیین مجازات بهره می‌بردند (نویسی، ۱۳۷۰: ۵۱۳-۵۱۴)؛ اما این حرکت در ادامه بر تکنیک‌های تربیتی، استوار شد که هدف آموزش در آن‌ها «کسب رضای الهی و تقویت اعتقاد به طریقه شیعه جعفری بود» (نجمی، ۱۳۸۱: ۳۲۲). مدارس دینی، در طول این دوره به گونه‌ای بی‌سابقه تأسیس و فعال شدند (سند‌های شماره ۲۲۷۹۹، ۲۸۵۴۶، ۲۹۱۵۹ موجود در مدیریت امور اسناد و مطبوعات، سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس) و ایجاد وقف برای حمایت از آن‌ها، در بسیاری از شهرهای ایران رواج یافت (اعتمادالسلطنه، ۱۳۶۳، ۵۳۹/۲، ۵۴۰ تا ۵۴۵، ۵۴۷ و ۵۴۸). قسمت بزرگی از درآمدهای دربار نیز برای موضوع آموزش و پرورش مصرف می‌شد، تا جایی که در جای‌جای شهرهای ایران مدارس دینی دیده می‌شد (نویسی و غفوری‌فرد، ۱۳۸۹: ۳۹۲). در این مدرسه‌ها، عالمانی پرورش یافتند که می‌توان گفت، بدنه جستارهای مذهبی مابعد آن را شکل دادند و عملکردشان مبنایی برای شکل‌دهی دینی ایران مابعد این عصر شد؛ به این ترتیب، کانون‌های سنتی شیعه دوازده‌امامی در عراق، تحت‌الشعاع شکوفایی علمی در پایتخت و شهرهای عمده ایران واقع شدند (صفت‌گل، ۱۳۸۱: ۱۷۴).

به‌موجب این سازوکار ایجابی، به تعبیر فوکو، از گفتمان «تربیت» برای ایجاد «نفوذ» در «بدن‌ها» بهره‌برداری شد. مهم‌ترین پیامد در این تاکتیک، کاهش هزینه اعمال قدرت بود، که تمایل بدان داشتند که فقط بر محور قانون و مجازات سازمان یابد. گرایش سازوکار نفوذ، به سمت ایجاد کنترل‌های درونی به‌واسطه خلق نیروی آموزش‌دهنده‌ای بود که وظیفه آگاهی‌بخشی عمومی در راستای اجتناب از جنبه‌های نهی‌شده شادی را بر عهده داشتند. به این ترتیب، تفوق استراتژیک مکانیسم فقهتی (سامانه ممنوعیت) و ابزارهای مربوط به آن،

به تدریج، با استفاده تاکتیکی هرچه بیشتر، از انجایی از تکنیک‌های مبتنی بر درونی‌سازی، زمینه‌های تغییرات گفتمانی جدیدی را درباره شادی فراهم کرد.

### نتیجه‌گیری

شروع تلقی و تعاریف شادی در ارتباط و ارجاع مستمر به مفاهیم مذهبی، که به همین دلیل، آنرا فقهی نامیده ایم، از بزنگاه صفویه بوده است. در آن نقطه عطف، شیوه‌ای نو در معانی و مناسبات شادی، محقق گردید و نسخ‌های نوینی از ابژه شادی، ساخته شد که وضعیت گفتمانی ایران معاصر را به‌خصوص در طول سال‌های اولیه پس از پیروزی انقلاب اسلامی، قابل درک می‌سازد. استمرار این عقلانیت، در شکل به‌چالش کشیدن محتوای مبتنی بر اشکال فسادآمیز و دنیوی شادی (آیت‌الله مصباح یزدی، ۱۳۸۰؛ آیت‌الله خمینی، ۱۳۹۴، ج ۸: ۳۳۹؛ آیت‌الله خمینی، ۱۳۹۴، ج ۹: ۲۰۵) و تجویز وجوه مجاز شادی حاصل از فرایند سلوک و قرب الهی در سیر الی الله (آیت‌الله خمینی، ۱۳۹۴: ۲۲) همچنان قابل فهم است. لذا، تلاش این پژوهش بر آن بوده است تا با بهره‌گیری از تحلیل گفتمان فوکویی، ظهور معنای فقهی شادی را از طریق بازگرداندن آن به تاریخ، آشکار سازد. با پیوند حکمرانی سیاسی با فقه شیعی در برهه صفوی برای نخستین بار، به تعیین مصادیق مشخص بسیاری از گونه‌های رفتاری شادمانه مبادرت شد. تا پیش از آن و با نبود قوانین رسمی و در حاشیه دستورات عرفی شده اسلام، اموری نظیر خوانندگی، رقص، ساز و آواز و شراب، به‌عنوان وجوه پذیرفته و بی‌چالش شادی، تلقی می‌گردید، اما در دوره صفویان، در قالب کردارهای حکمرانی مشخص و قانونمند بروز یافتند. این حکمرانی مبتنی بر قرائت فقهی-اجتماعی بود که عمدتاً به سوق دادن حوزه‌های وسیعی از ابعاد حیات «مسلمان شیعه» که شامل اشکال و فرم‌های رفتار شادمانه نیز بود، به سمت نظامات معنایی و چارچوب‌های فرهنگی برگرفته از دین اسلام در قرائتی خاص، و نیز سامانمند و قاعده‌مند کردن آن‌ها گرایش داشت. پدیدارشدن این به‌اصطلاح «رژیم حقیقت‌نویس» از طریق مواضع و ابزارهایی، انتشار قدرت پرداخت و نوعی تکنولوژی قدرت فقهی-سیاسی را ممکن کرد.

درواقع، تحت منطق گفتمان فوکویی، می‌توان نتیجه گرفت که همه مواجهات خشونت‌آمیز یا توافق‌باری که به نحوی با شادی مرتبطاند، به‌هیچ‌وجه به قدرتی بزرگ (دینی یا مدرن) قابل تقلیل نیستند، بلکه به دلیل استفاده از سازوکارها و تکنیک‌های متعدد، با اشکال متنوع قدرت، و به تبع آن با گفتمان‌های متنوع، مرتبطاند که نهایتاً تحت منطقی استراتژیک، شکل سیاستی یکپارچه را به خود می‌گیرند. این سامانه گفتمانی، همواره بی‌مرز و گشوده است (فوکو، ۱۳۹۴؛

مشایخی، ۱۳۹۵). به این ترتیب، عملکردها و تلاش سامانه فقهی-اجتماعی، پیامد گفتمانی مؤثری در وضعیت معاصر ایران نیز خواهد داشت؛ بدین معنا که در شرایط فعلی جامعه ما، از استراتژی‌ای در اقتصاد گفتمان‌های شادی، بهره‌برداری می‌کند که ضمن تأکید بر سازوکارها و ابزارهای خاص گفتمان دینی-فقهی، مناسبات تاکتیکی آن را با سایر گفتمان‌های سایه نظیر گفتمان‌های امروزیین توسعه و سلامت تأیید کرده و امکان تغییرات گفتمانی را محتمل می‌کند. الزامات توسعه و ضرورت‌های سلامت‌محوری که جامعه کنونی به نحو فزاینده‌ای در حال مواجه شدن با آن است، نشان‌دهنده الگوی گفتمانی‌ای است که در کنار صحبت از رستگاری دینی، بر بدن، زندگی و ضرورت‌های حیات سالم نیز تأکید دارد. در همین راستا، اکنون گروه‌های مختلفی نظیر روشن‌فکران، علما و سیاستمداران به‌عنوان مراجع قدرت در سطوح مختلف، به تولید و تعریف حقیقت شادی در جامعه مشغول‌اند و توجیهاات و تفسیرهایی را برای شادی و ضرورت شادبودن تولید و منتشر می‌کنند که می‌تواند حامل معانی متفاوت و گزاره‌های گفتمانی مختلف در این زمینه باشد و فضای جدیدی را در شکل‌گیری و گسترش معرفت و سیاست جدید در این عرصه مهم پدید آورد.

#### منابع

- آقاجری، سید هاشم (۱۳۸۹) مقدمه‌ای بر مناسبات دین و دولت در ایران عهد صفوی، تهران: طرح نو.
- آخوندی، محمود (۱۳۷۴) آئین د/درسی کیفری، چ ۹، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- احمدی، زهت (۱۳۹۱) «نهاد وقف در دوره صفوی»، مطالعات تاریخ اسلام، سال چهارم، شماره ۱۵: ۴۱-۵۶.
- جی استوارت، دون (۱۳۸۱) «نکاتی درباره مهاجرت فقهای عاملی به ایران در عهد صفویه»، کتاب ماه دین، شماره ۵۶ و ۵۷: ۸۲-۹۹.
- اسکات میثمی، جولی (۱۳۹۱) تاریخ‌نگاری فارسی (سامانیان، غزنویان، سلجوقیان)، ترجمه محمد دهقانی، تهران: ماهی.
- اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۶۳) مطلع الشمس: تاریخ ارض اقدس و مشهد مقدس، ج ۲، تهران: فرهنگسرا.
- افندی‌اصفهانی، عبدالله (۱۳۸۹) ریاض‌العلماء و حیاض‌الفضلاء، چ ۲، ج ۳، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ترکمان، اسکندر بیک منشی (۱۳۵۰) تاریخ عالم‌آرای عباسی، به‌کوشش محمداسماعیل رضوانی، ج ۱، تهران: دنیای کتاب.
- جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر (۱۹۹۶) المحاسن والضداد، بیروت: دار و مکتبه الهلال.

- جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، صفویه در عرصهٔ دین، سیاست و فرهنگ، ج ۱، قم: پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.
- چلبی، مسعود و سیدمحسن موسوی (۱۳۸۷) «بررسی جامعه‌شناختی عوامل مؤثر بر شادمانی در سطوح خرد و کلان»، *مجلهٔ جامعه‌شناسی ایران*، دورهٔ نهم، شمارهٔ ۱ و ۲: ص ۳۴-۵۷.
- حسینی، محمد و احمد رضوانی مفرد (۱۳۹۰) «ساختار نظام قضایی عصر صفوی»، *فصلنامهٔ حقوق، مجلهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی*، دورهٔ چهل‌ویکم، شمارهٔ ۳: ۱۵۵-۱۶۹.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۹۴) *صحیفهٔ نور*، ج ۸، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- صفت‌گل، منصور و محمداسماعیل مارچینکوفسکی (۱۳۸۵) *دستورالملوک*، ترجمهٔ علی کردآبادی، تهران: وزارت امور خارجه.
- رضی، هاشم (۱۳۸۳) *جشن‌های آب*، چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- روملو، حسن (۱۳۸۴) *احسن‌التواریخ*، ج ۱، تهران: اساطیر.
- دیبرسیاکی، سیدمحمد (۱۳۶۸) *تذکرهٔ الملوک*، ترجمهٔ مسعود رجب‌نیا، چ ۲، تهران: امیرکبیر.
- دریغوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۸۷) *میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، با مؤخره‌ای به قلم میشل فوکو*، ترجمهٔ حسین بشیریه، تهران: نشرنی.
- دلوز، ژیل (۱۳۸۶) *فوکو*، ترجمهٔ افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، تهران: نشر نی.
- سلطان‌دوست، سهند (۱۳۹۵) *تأثیر زوال اندیشه در سده‌های میانی ایران بر نزول فرم‌های هنری*، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، رشتهٔ پژوهش هنر، دانشکدهٔ هنر و معماری، دانشگاه تربیت‌مدرس.
- سیوری، راجر (۱۳۸۹) *ایران عصر صفوی*، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، تهران: سحر.
- شاردن (۱۳۹۴) *سفرنامهٔ شاردن*، ترجمهٔ اقبال یغمایی، چ ۴، تهران: توس.
- کچوبان، حسین و قاسم زائر (۱۳۸۸) «ده گام اصلی روش‌شناختی در تحلیل تبارشناسانهٔ فرهنگ با اتکا به آرای میشل فوکو»، *راهبرد فرهنگ*، پاییز، ۷-۳۰.
- قائم‌مقامی، جهانگیر (۱۳۵۰) *مقدمه‌ای بر شناخت اسناد تاریخی*، تهران: انجمن آثار ملی.
- فلسفی، نصرالله (۱۳۷۵) *زندگانی شاه‌عباس اول*، تهران: علمی.
- فوکو، میشل (۱۳۸۸) *نیچه، فروید، مارکس*، ترجمهٔ افشین جهان‌دیده و دیگران، تهران: نشر هرمس.
- فوکو، میشل (۱۳۹۵) *تئاتر فلسفه*، ترجمهٔ افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، چ ۴، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۹۴) *اراده به دانستن*، ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چ ۱۰، تهران: نشر نی.
- طباطبایی‌فر، سیدمحسن (۱۳۸۱) *سلطنت شیعی: مبانی و نظریه‌ها*، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد علوم سیاسی، مؤسسهٔ آموزش عالی باقرالعلوم.
- نوائی، عبدالحسین (۱۳۷۰) *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران*، تهران: علمی و فرهنگی.
- حسن‌آبادی، ابوالفضل (۱۳) «تاریخچهٔ تشکیلات اداری آستان قدس رضوی در دورهٔ صفویه»، *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا*، ۳۵-۴۳.

- صفت گل، منصور (۱۳۸۱) *ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی: تاریخ تحولات دینی ایران در سده دهم تا دوازدهم هجری*، تهران: رسا.
- شاملو، ولی قلی بیگ (۱۳۷۵) *قصص الخاقانی*، تاریخ مختصر صفویه، ج ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- فریر، رانلد دبلیو (۱۳۸۴) *برگزیده و شرح سفرنامه شاردن*، ترجمه حسین هژبریان و حسن اسدی، ج ۲، تهران: نشر فرزاد روز.
- لمبتون، آن (۱۳۶۲) *مالک و زارع در ایران*، ترجمه منوچهر امیری، تهران: علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۲) *عین‌الحویه*، ج ۱، قم: مؤسسه انتشارات انوارالهدی.
- مجلسی، محمدتقی (۱۳۷۴) *رساله مسئولات*، تصحیح ابوالفضل حافظیان، میراث اسلامی ایران، دفتر سوم.
- مضطر، الله‌داتا (۱۳۹۸) *جهانگشای خاقان: تاریخ شاه اسماعیل*، تبریز: دانشگاه تبریز.
- مشایخی، عادل (۱۳۹۵) *تبارشناسی خاکستری است (تأملاتی درباره روش فوکو)*، تهران: ناهید.
- محدثی گیلوایی، حسن و الهام قربانی ساوجی (۱۳۹۲) «شادی و گرایش‌های دینی در ایران پس از انقلاب»، *مطالعات جامعه‌شناختی ایران*، شماره ۸: ۹۵-۱۲۰.
- نوی، عبدالحسین (۱۳۷۰) *اسناد و مکاتبات تاریخی ایران از تیمور تا شاه اسماعیل*، تهران: علمی و فرهنگی.
- هاشمی، سیدضیا و محمد رضایی و سپیده اکبرپور (۱۳۹۳) «تجربه شادی در زندگی روزمره دانش‌آموزی»، در: *مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، دوره سوم، شماره ۳: ۴۲۳-۴۴۵.
- هزارجریبی، جعفر و پروانه آستین‌افشان (۱۳۸۸) «بررسی عوامل مؤثر بر نشاط اجتماعی (با تأکید بر استان تهران)»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، سال بیستم، شماره پیاپی (۳۳)، شماره ۱: ۱۲۰-۱۴۶.
- Bayat, Asef (2007), "Islamism and the Politics of Fun," *Public Culture*, 19, 433-59.
- K. Lambton (1997), "Soyurghal", in *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, 9, 731-734.
- Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972-1977*. (ed by) C Gordon. New York: Pantheon.
- Gutting, Gary (2005) *Foucault: A Very Short Introduction*, Oxford university press
- Floor, Willem (1955). "Fiscal History of Iran in safavid and qajar priod", *New York: Biblioteca press*, 17,444-462.
- Masud, Muhammad Khalid (2003). *Arts and Religion in Islamic Jurisprudence*, Unpublished manuscripts, Leiden.

**اسناد:**

وقفنامه‌های شماره ۲۲ و ۳۱ و ۳۳ و ۳۸ و ۱ و ۱۲ و ۸ و ۱۶ و ۲۶، مدیریت امور اسناد و مطبوعات، سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

سندهای شماره ۲۲۷۹۹، ۲۸۵۴۶، ۲۹۱۵۹، مدیریت امور اسناد و مطبوعات، سازمان کتابخانه‌ها، موزه‌ها و مرکز اسناد آستان قدس.

وقفنامه شماره ۱۱۶، بایگانی اداره کل اوقاف اصفهان.

